

Paweł Bankiewicz

Pojęcie wartości według Antoniego Kępińskiego

Poszukiwanie wartości

Współcześni teoretycy wartości czują się najlepiej mogąc snuć swoje rozważania w kontekście „bogatych ontologii”. Bogactwo owych ontologii mierzy się ilością najbardziej podstawowych elementów składających się na świat, tradycyjnie określanych jako substancje. „Podstawa” jest tu rozumiana przede wszystkim jako coś zdolnego do niezależnego istnienia. Rozwiązanie najprostsze, uznające istnienie w świecie tylko jednej substancji, jawi się jako istny *horror onthologicus*. Gdzież bowiem w jednym, jedynym, tworzącym cały świat lepszemu, utożsamianym w tym przypadku najczęściej z materią, odnaleźć tak ulotne byty, jakimi wydają się być wartości? Jeśli wszystko co istnieje miałooby charakter materialny, to i wartości, przy założeniu że istnieją, musiałyby być rodzajem materii. Spróbujmy jednak, idąc śladem Romana Ingardena¹, zapytać jakiegokolwiek naukowca-empiryka, zgłębiającego tajniki materii, czy zechciałby wskazać nam choćby ślad wartości w przedmiotach przezeń badanych. Ów, fizyk, chemik czy nawet biolog, zapewne wzruszy ramionami. Nawet najcięższe mikroskopy i akceleratory cząstek nie są w stanie odsłonić nam tajemniczej własności materii, za jaką bylibyśmy skłonni uznać wartość.

Niewiele lepiej rzecz się przedstawia przy pewnym udoskonaleniu naszej wizji świata poprzez wprowadzenie doń drugiego elementarnego składnika. Niejako w opozycji do materii zwykło się go charakteryzować jako nierozciągliwy, niepodzielny, dysponujący tożsamą w czasie świadomością samego siebie. W ten sposób, owa niedostępna naszemu poznaniu zmysłowemu substancja, tradycyjnie określana jako duch-

¹ Roman Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 33.

wa, stała się atrakcyjnym *locum* dla wartości w koncepcjach wielu aksjologów, usiłujących wyjaśnić ich istotę i sposób istnienia. Nic dziwnego, powiadają, że wartości, tak bardzo przecież wpływające na nasze życie nie są dostępne naukowo-empirycznym metodom poznania świata. Przynależą one bowiem duchowej stronie człowieka, a ich niematerialność czyni z nich raczej przedmiot badań nauk humanistycznych dysponujących specyficzną, właściwą do zgłębiania tajemnic ducha metodą badawczą.

Niestety, umieszczenie wartości w obszarze subiektywnych doznań człowieka, w obrębie jego *psyché* naraża nas na zarzut relatywizmu. Co więcej, dzisiejsze sposoby pojmowania owej sfery bliższe są raczej klimatom stylu narracji Jamesa Joyce'a czy metaforze orkiestry wykonującej złożony, atonalny i polirytmiczny utwór.² Wartości natomiast zdają się czymś zdecydowanie trwalszym od heraklitejskiej rzeczywistości ludzkich umysłów. Dlatego powinny być raczej osadzone na podłożu odmiennym – transcendującym świat dostępny w doświadczeniu: zarówno zewnętrznym, przyciągającym uwagę przyrodników, jak i wewnętrznym, intymnym wglądzie w teatr naszych subiektywnych doznań. Transcendencja zapewniałaby tu coś w rodzaju „rusztowania” stabilizującego i absolutyzującego sferę wartości, rusztowania chroniącego nas przed pogrążeniem się w aksjologicznym chaosie ewentualnego.

Konstruowane w ten sposób aksjologie trapi jednak szereg problemów osłabiających nadzieje na uzyskanie dobrego narzędzia badawczego interesujących nas obiektów. Przede wszystkim wartości nie wydają się w tych rozwiązaniach bardziej zrozumiałe. Umysłom „żyjącym się” na co dzień różnobarwną i różnokształtną empirią raczej trudno jest pojąć, na czym miałyby polegać ich idealny czy czysto-intencjonalny sposób istnienia. Jak owe „pozaświatowe” twory mogłyby oddziaływać na naszą psychiczno-materialną rzeczywistość, skłaniając nas do określonych czynów? W jaki sposób pogodzić ewolucyjny

² Daniel Dennett jest twórcą pojęcia „maszyny joyce'owskiej” (*the Joycean machine*) wskazującego na zdolność umysłu do pośredniczenia pomiędzy różnymi, równoległymi aspektami i funkcjami świadomości; por. D. Dennett, *Consciousness explained*, Boston – Toronto – Londyn 1991, rozdz. 9: *The Architecture of the Human Mind*, s. 253-282. Metafora umysłu jako orkiestry pojawia się u A. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2000, ss. 95-98, oraz u A.G. Cairns-Smith, *Ewolucja umysłu. O naturze i pochodzeniu świadomości*, przeł. P. Lewiński, Warszawa 1998, s. 210 n.

charakter świata organizmów żywych zaludniających Ziemię i wynikające z faktu jego zmienności nieprzerwane pojawianie się wciąż nowych, nie znanych wcześniej sytuacji i problemów natury aksjologicznej, z ustatycznionym, zabsolutyzowanym dzięki swej transcendencji światem wartości?

Tego typu pytań, na które nie są w stanie jednoznacznie odpowiedzieć nawet wyrafinowane teorie, umieszczające wartości w wielosubstancjalnych światach, jest więcej. I dlatego, doceniając trud włożony w zawile konstrukcje teoretyczne, trud którego głównym efektem jest świadomość mnogości problemów, z jakimi powinna zmierzyć się każda porządna teoria wartości, proponujemy tu swego rodzaju „powrót do rzeczy samych”, akcentując, w przeciwieństwie do twórcy tego postulatu, raczej ontologiczny niż epistemologiczny jego charakter.³ Wbrew wielbicielom bogatych ontologii, jest bowiem możliwe spójne wyjaśnienie sposobu istnienia, istoty, i działania wartości bez powoływania jakichkolwiek dodatkowych pozamaterialnych substancji, czy nośników aksjosfery. Wartości można odnaleźć w świecie materialnym i nie musi się to wiązać, jak to często bywa przy tego rodzaju przedsięwzięciach, z jakimkolwiek zabiegiem redukcjonistycznym, sprowadzającym *de facto* ich istnienie do nic nie znaczących wyrażań słownych, do myśli lub też emocji pojawiających się w naszych świadomościach.

Wartości według Antoniego Kępińskiego

Inspirację do naszych rozważań odnajdziemy w pismach wybitnego polskiego psychiatry Antoniego Kępińskiego. Kępiński nie był teoretykiem poszukującym odpowiedzi na nurtujące nas pytania o istotę i istnienie wartości. Choć czasem określa się go jako twórcę „psychiatrii aksjologicznej”⁴, w jego książkach nie znajdziemy żadnej definicji wartości, jakiegokolwiek zwartego wyluszczenia jej natury. Rozsiane tu i tam uwagi dotyczące interesujących nas kwestii mają przede wszystkim na celu pokazanie związków pomiędzy sposobami przeżywania i realizowania określonych wartości a wynikającymi z owych

³ Husserlowskie *Zurück zu den Sachen selbst!* (Z powrotem do samych rzeczy!) można oczywiście rozumieć, jako prowadzące poprzez odpowiednią (właściwą fenomenologii) postawę badawczą do określonych rozstrzygnięć ontologicznych.

⁴ Por. A. Jakubik, J. Masłowski, A. Kępiński – *człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, ss. 358-365.

związków typami osobowości lub nerwicami. Podstawową tezę psychiatrii aksjologicznej można więc sprowadzić do dość ogólnego stwierdzenia: jesteśmy tacy, jakimi wartościami się kierujemy lub – innymi słowy – to, kim jesteśmy zależy od tego, co dla nas jest naprawdę ważne. Podejście powyższe sugeruje odczytanie rozważań Kępińskiego poświęconych wartościom, jako koncentrujących się wyłącznie na analizach doświadczania i reagowania na wartości. Otrzymalibyśmy w ten sposób niewątpliwie bardzo wnikliwą, lecz mało interesującą dla ontologów psychologię wartości.⁵ Jednak nawet pobieżna analiza przedstawionych przez autora *Psychopatii* opisów świata wartości, pokazuje jak nasz filozofujący psychiatra nieustannie wykracza poza czysto psychologiczny aspekt swojej aksjologii.

„System wartości – stwierdza Kępiński – zbudowany jest z wielu czynników. Można by je podzielić na trzy warstwy: biologiczną, emocjonalną, społeczno-kulturową.”⁶ Czynniki zgrupowane tu w warstwy są w istocie determinantami wyznaczającymi dla każdej wartości jej charakterystykę jakościową i wartościowość (określoną pozycję w hierarchii). Wprawdzie Kępiński używał czasem sformułowań typu „wartości kulturowe”, „biologiczna hierarchia wartości” itp., to należy je rozumieć jako wskazanie na dominację (a nie wyłączość) jednego z trzech czynników w ukształtowaniu danej wartości. Jak bowiem sam zauważył: „Wszystkie trzy warstwy hierarchii wartości są ze sobą ściśle powiązane i ostateczna decyzja [co do wyboru wartości – P.B.] jest całą decyzją powstałych w poszczególnych warstwach.”⁷ Nie znajdziemy więc w tym ujęciu wartości „czystych”, powstałych wyłącznie poprzez oddziaływanie sfery emocjonalnej, biologicznej czy kulturowej.

⁵ Tak interpretuje Kępińskiego rozważania poświęcone wartościom Józef Maciuszek: „Kępiński nie wypowiadał się o wartościach w sensie filozofii wartości. Nie rozstrzygał jej podstawowych problemów. [Kępiński] wypowiada się głównie w duchu psychologii wartości; dla niego wartości to nie kwalifikacja rzeczy, lecz to, co stoi u podstaw wyborów (decyzji). Dla przykładu, pisząc o systemie wartości i o hierarchiach wartości, nie pisze o wartościach jako takich, ale o tym, co ważne dla człowieka i co stanowi podstawę wyboru określonych struktur czynnościowych. Hierarchia wartości dla niego to problem psychologiczny, a nie obiektywistyczno-filozoficzny – nie pyta więc o obiektywną hierarchię w świecie wartości, lecz o hierarchię w świecie wyborów jednostki (hierarchia tego, co ważne i mniej ważne dla człowieka)”; J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996, s. 109.

⁶ A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1977, s. 21.

⁷ Ibid., s. 30.

W polu świadomości znajduje się zwykle warstwa społeczno-kulturowa, określana przez Kępińskiego mianem „idealnej”. Ma ona decydujący wpływ na tworzenie się obrazu samego siebie, na formowanie ideałów i celów, do których dążymy, których jednak najczęściej w pełni nie osiągamy. Nawet tak wyrafinowany układ samosterujący, jakim jest człowiek – powiada Kępiński – nie jest w stanie dokonać absolutnie skończonej analizy własnych możliwości i warunków środowiska, w jakim zamierza działać:

By zrealizować swój plan, układ musi pokonać różnego rodzaju opory otoczenia i bezwładność istniejącą w samym układzie, toteż zawsze istnieje rozbieżność między tym, co zaplanowane, a tym, co wykonane.⁸

Co więcej, nasze poczucie wagi czynników społeczno-kulturowych w kształtowaniu się hierarchii wartości jest najczęściej złudne, ponieważ wszelkie procesy decyzyjne, procesy wyboru różnych planów aktywności zachodzą przede wszystkim poniżej progu świadomości, formowane w oparciu o pozostałe dwie warstwy:

Nieraz wyteżamy wolę, by być dobrymi, szlachetnymi, odważnymi itp., a w ostatecznej decyzji wybieramy sposób zachowania przeciwny naszemu ideałowi. Proces formowania się decyzji jest zjawiskiem niezwykłe skomplikowanym, tylko drobna jego część dociera do naszej świadomości, odczuwamy to jako wahanie, wysilek woli.⁹

Pojawiający się tu, inspirowany zapewne freudowską wizją człowieka, fatalizm nie jest na szczęście konsekwentny. Z jednej bowiem strony – jak zauważa Kępiński – jesteśmy w stanie przewyciężyć biologiczno-emocjonalne uwarunkowania, wznieść się ponad przyziemność naszych ciał i zniewalające nas „skazy” emocjonalne, określane w psychiatrii mianem nerwic. Z drugiej, realizacja wartości kształtowanych w przeważającej mierze w warstwach biologicznej i emocjonalnej wcale nie musi pozostawać w dysonansie ze sferą naszych ideałów.

O ile warstwa społeczno-kulturowa jest powiązana ze zdolnością rzutowania aktywności człowieka w przyszłość, w postaci świadomie konstruowanych planów działania, pozostałe dwie kształtują się pod wpływem przeszłości. Czynniki afektywne formuje indywidualna historia każdego organizmu, wyznaczająca jego zasadniczą orientację

⁸ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 17.

⁹ *Ibid.*, s. 17 n.

emocjonalną „do” lub „od” otoczenia. Wpływy biologiczne zapewnia dziedzictwo genetyczne, nie ograniczone wyłącznie do gatunkowych przodków człowieka, lecz sięgające aż do początków życia na Ziemi.¹⁰ Zasadnicze dla charakterystyki kształtujących aksjosferę czynników biologicznych jest twierdzenie kwestionujące ograniczanie istnienia i oddziaływania wartości wyłącznie do świata ludzi, do obszaru ich kultury:

Dobro i zło wiązałyby się z rytmem śmierci i zmartwychwstania. I jak śmierć i odnowa tkwią w istocie przyrody ożywionej, tak tkwi w niej dobro i zło. Jeśli takie ujęcie jest zbliżone do prawdy, należałoby przyjąć, że najwyższy system samokontroli, odczuwany przez człowieka jako sumienie, dzięki któremu odróżniamy dobro od zła, mieści się w istocie przyrody ożywionej. To znaczy nie tworzy się on wyłącznie dzięki wpływom otoczenia społecznego, ale jest człowiekowi dany w postaci naturalnego porządku moralnego. [...] Wydaje się, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszyć nie wolno.¹¹

Owa „naturalna moralność” zawiera się przede wszystkim w dwóch prawach wyznaczających wartości o charakterze biologicznym – prawie zachowania życia własnego i podtrzymania istnienia gatunku. Pojęcie prawa ma tu znaczenie odmienne od tego, które spotykamy zazwyczaj w naukach fizycznych. Pierwsze i drugie prawo biologiczne bliższe jest w swej istocie normom, o których mówi etyka normatywna. Treść i atrakcyjność wartości sfery biologicznej wyznaczają złożone struktury anatomiczno-fizjologiczne zaprogramowane przez kod genetyczny organizmów żywych.

Równie niezależne od decyzji świadomych, emocjonalne czynniki kształtujące hierarchię wartości „obejmują – jak pisze Kępiński – nasz stosunek uczuciowy do otoczenia, przede wszystkim otoczenia społecznego: co tu jest dla mnie najważniejsze, czy kochać, czy być kochanym, czy ludzi mieć u swych stóp, czy kontakt z nimi traktować jako swoistą zabawę, czy też jako obowiązek mniej lub bardziej przykry, czy ludzi akceptować takimi, jakimi ich Pan Bóg stworzył, czy starać się ich naturę poprawić, czy traktować ich jako swoiste instrumenty do zdobycia celu lub pokonania przeszkody stojącej nam na drodze, czy też podchodzić do nich z ciekawością dziecka, w każdym z nich starać się zobaczyć coś nowego i ciekawego itp. W warstwie tej jednak

¹⁰ A. Kępiński, *Psychopatie*, op. cit., s. 23.

¹¹ A. Kępiński, *Lęk*, op. cit., 123 n.

decyduje uczuciowy stosunek do drugiego człowieka (przewaga postawy „do” lub „od”).¹² Warstwa emocjonalna związana jest z bardzo osobistymi przeżyciami każdego organizmu – zdarzeniami, przedmiotami czy postaciami w historii indywidualnego życia, mającymi kluczowe znaczenie w ukształtowaniu jego uczuciowych relacji z otoczeniem. Owe „uczuciowe ogniska krystalizacyjne”, określane przez psychiatrów mianem kompleksów, wpływają w podstawowy sposób na formowanie się różnych typów osobowości, które w zaostrej postaci przechodzą w nerwice (psychopatie w terminologii Kępińskiego).

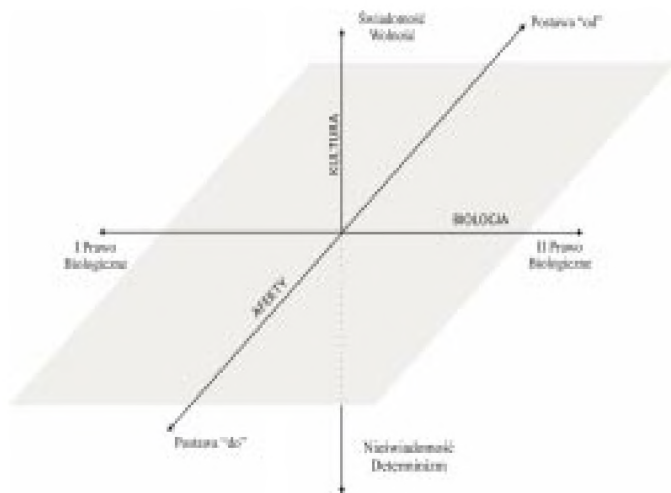
Możemy dokonać schematycznej, uproszczonej charakterystyki warstw kształtujących wartości, posługując się szeregiem wskazanych przez Kępińskiego opozycji. W warstwie emocjonalnej byłoby to przeciwstawienie postawy „do” i „od” otoczenia. Czynniki biologiczne oscylują pomiędzy realizacją I i II prawa biologicznego. Najciekawsza wydaje się opozycja w warstwie społeczno-kulturowej. Ponieważ charakteryzuje ją narastający wraz ze stopniem rozwoju kultury udział świadomości w tworzeniu i wyborze wartości, na biegunie przeciwnym pojawia się skorelowany z potęgującą się nieświadomością wpływ determinizmu.¹³

Całość oddziaływań możemy ująć w postaci wykresu w trójwymiarowej przestrzeni, w której każdemu z tworzących ją punktów odpowiada wartość wyznaczona przez analogię do wartości w układzie współrzędnych udziałem poszczególnych czynników. Niestety, stopień oddziaływania warstw aksjosfery Kępińskiego możemy określić jedynie w przybliżeniu. Nie jest jasne, biorąc pod uwagę schematyczność takiego ujęcia, czy byłby on znany nawet dla wszechwiedzącego obserwatora. Podobnie tylko orientacyjnie wyznaczona zdaje się miejsce oddzielające sferę świadomą od nieświadomej (na rysunku: szara płaszczyzna pokrywająca się z wektorem wyznaczającym czynniki afektywne i biologiczne).¹⁴

¹² A. Kępiński, *Psychopatie*, op. cit., s. 22.

¹³ Ibid.

¹⁴ Zapropionowany tu schemat pozwala jednak na wykluczenie niektórych, przyjmowanych czasem za oczywiste twierdzeń. Nie istnieje np. prawidłowość polegająca na zmniejszaniu roli warstwy biologicznej czy emocjonalnej wraz ze wzrostem wpływu kultury na kształtowanie aksjosfery. Jest bowiem możliwe istnienie wielu wartości posiadających ten sam stopień nasycenia czynnikami biologiczno-afektywnymi, różniących się jednak stopniem oddziaływania kultury. Wyobraźmy sobie, dla przykładu postawę dążącą do realizacji II prawa biologicznego. Jest jasne,



Rys. 1. Warstwy aksjofery Kępińskiego

Wyczerpująca charakterystyka zaproponowanej przez Kępińskiego klasyfikacji wartości nie jest przedmiotem obecnych rozważań. Problemem, który nas najbardziej frapuje jest natomiast odnalezienie w świecie Kępińskiego motywujących do określonych działań obiektów, których charakter i atrakcyjność wyznaczają wyżej wymienione grupy czynników.

Ramy pojęciowe myśli Kępińskiego

Jednym z powodów naszego zainteresowania aksjologią Kępińskiego są ontologiczne ramy pojęciowe, w których umieszcza swe rozważania. Otóż, jak się wydaje, jest on bliski w wielu swych uwagach i obserwacjach stanowisku monistycznemu i to nie tylko w tak często poruszanej przezeń kwestii relacji pomiędzy ciałem i umysłem, lecz również

iż w wielu kulturach będą jej towarzyszyć odmienne formy wyrazu, które możemy czasem oszacować ze względu na stopień ich bogactwa czy różnorodności. „Ostateczna forma decyzji – zauważa Kępiński – zależy jednak od warstwy społeczno-kulturowej, ona nadaje jej ostateczną formę, stanowi jakby jej opakowanie” (*Psychopatie*, op. cit., s. 30).

w inspirującym bogate ontologie problemie sposobu istnienia tworców kultury człowieka.

Pozornie Kępiński jawi się jako dualista. W swoich pracach, wielokrotnie analizuje skomplikowane zależności pomiędzy świadomością i ciałem. Ciało przedstawiane jest tu często jako coś tajemniczego, niezależnego od naszej woli, podatnego na procesy niszczenia i budowy, których najdobitniejszym wyrazem jest śmierć i danie początku nowemu życiu w akcie seksualnym. Świadomość, „świat ducha”, to dziedzina symboli, do której istoty należy pewna ponadczasowość, abstrakcyjność, poczucie wolności i swobody ruchu: „Ciało ściąga nas na ziemię, duch jest ‘lekki’, *flat ubi vult*”¹⁵.

Czytając uważniej prace Kępińskiego, można jednak znaleźć kilka fragmentów, w których kwestionuje on ów tradycyjny podział, określając go jako „błąd” czy też „sztuczność” i postulując konieczność całościowego, holistycznego podejścia do pacjenta: „Z biologicznego punktu widzenia przedział między *psyche* a *soma* jest całkowitą fikcją. Ciało jest obiektywnym aspektem tego, co subiektywnie przeżywa się jako psychikę”¹⁶. Nie ma tu jednak sprzeczności, ponieważ wnikliwe analizy stanów świadomości chorych, w których Kępiński przeciwstawia sferę cielesną i duchową dotyczą poziomu naszego odczuwania – poziomu psychologicznego. Postulowana jedność psychofizyczna jest natomiast pewnym rozwiązaniem ontologicznym, niezależnym od naszego potocznego doświadczenia cielesności jako czegoś radykalnie innego od świadomości. Jednocześnie, podkreślanie przezeń nie tylko realności, lecz również pewnej autonomii naszych przeżyć na poziomie psychologicznym względem sfery cielesnej¹⁷ wyklucza ontologię usiłującą „wyjaśnić” procesy świadome poprzez redukowanie ich do materialnych zdarzeń na poziomie anatomiczno-fizjologicznym mózgu. Rozwiązaniem najbliższym podjętej przez Kępińskiego próbie po-

¹⁵ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 42.

¹⁶ Ibid. s. 38.

¹⁷ Są to wszelkie opisy wzajemnego oddziaływania na siebie sfer psychicznej i cielesnej. Np.: „Trudno na razie powiedzieć, co jest pierwsze, czy zmiany biochemiczne, czy zmiany uczuciowe prowadzące do zakłócenia podstawowych procesów biochemicznych. Niemniej jednak między obu zjawiskami zachodzi zależność typu błędnego koła. Wywołane przez silne uczucia zmiany biochemiczne (np. podwyższenie się poziomu amin katecholowych i serotoniny we krwi i w mózgu) odbijają się z kolei na dynamice uczuć, staje się ona silniejsza, co znów podwyższa dynamikę biochemiczną.”; A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1972, s. 132.

godzenia postawy antyredukcjonistycznej z typową dla przyrodnika niechęcią do rozwiązań nienaturalistycznych wydaje się więc dualizm własności.¹⁸ Towarzyszy mu swego rodzaju „panpsychizm organiczny”, przyznający każdej istocie żywej jakąś formę świadomości. Jak zauważa Kępiński: „to, co psychiczne, jest subiektywnym aspektem życia. W tym ujęciu ‘dusza’ byłaby udziałem nie tylko człowieka, ale wszystkiego, co żyje.”¹⁹ Podstawową własnością charakteryzującą ową sferę *subiectum* jest zdolność do podejmowania decyzji niezdeteminowanych zdarzeniami czy procesami materialno-energetycznymi: „Poczucie wolnej woli należy do świadomych aktów psychicznych, uważamy, prawdopodobnie niesłusznie, że jest ono atrybutem wyłącznie człowieka. W rzeczywistości jednak w każdej decyzji, nawet tej dokonywanej na poziomie pojedynczej komórki, istnieje pewien margines nieprzewidywalności, margines swobody, który, jak się zdaje, nie da się ująć w karby praw przyczynowych”²⁰.

Towarzysząca organizmom żywym sfera *psyché* jest też, zwłaszcza dla gatunków stojących na szczycie drabiny ewolucyjnej, nośnikiem obiektów tradycyjnie przypisywanych kulturze. Nie znajdziemy jednak u Kępińskiego tendencji absolutyzujących twory kultury poprzez ich „wyprowadzenie” poza dostępną nam rzeczywistość:

Świat nasz nie jest tylko zbudowany z różnorodnych układów energetycznych (materialnych), lecz także z układów informacji (symboli). Ale ten drugi świat musi być już światem istot żywych, informacja nie może bowiem istnieć bez istot zdolnych do jej odbierania i wysyłania. Symbol, który już nikogo nie repre-

¹⁸ Zwięzłą charakterystykę dualizmu własności możemy znaleźć u Searla: „(1) There are two mutually exclusive metaphysical categories that constitute all of empirical reality: they are physical phenomena and mental phenomena. Physical phenomena are essentially objective in the sense that they exist apart from any subjective experiences of humans or animals. Mental phenomena are subjective, in the sense that they exist only as experienced by human or animal agents. (2) Because mental states are not reducible to neurobiological states, they are something *distinct from* and *over and above* neurobiological states. [...]. (3) Mental phenomena do not constitute separate objects or substances, but rather are features or properties of the composite entity, which is a human being or an animal. So any conscious animal, such as a human being, will have two sorts of properties, mental properties and physical properties.”; John R. Searle, „Why I Am Not a Property Dualist”, *Journal of Consciousness Studies*, 9, nr 12, 2002, s. 58 n.

¹⁹ A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Warszawa 1978, s. 12.

²⁰ A. Kępiński, *Psychopatie*, op. cit., s. 26.

zentuje i do nikogo nie trafia, przestaje być symbolem; staje się pustym znakiem, minimalną cząsteczką energii, z której wszelkie znaczenie wywietrzało. Pustka kosmosu przeraża nas nie tylko swoim bezmiarem, ale też brakiem istot żywych, a przede wszystkim zewnętrznej warstwy życia, która tworzy jego bogactwo i różnorodność, warstwy delikatnej, «duchowej», zbudowanej z różnorodnych znaków i symboli.²¹

Jak widać ascetyczny ontologicznie świat Kępińskiego składa się wyłącznie z materialno-energetycznych obiektów, które od czasu do czasu łącząc się w bardziej złożone struktury tworzą organizmy żywe, dysponujące własnością wyższego rzędu, jaką stanowi ich sfera psychiki, która z kolei w najbardziej złożonych układach jest zdolna pomieścić w sobie świat kultury. Czy w takim razie brak w powyższej ontologii elementów transcendujących materialno-psychiczne składniki tego świata ogranicza potencjalną trwałość wartości, które mogłybyśmy w nim odnaleźć do trwałości istniejących w nim obiektów?

Czym są wartości?

W rzeczy samej, wartości w świecie Kępińskiego mogą istnieć w sferze psychiki organizmów żywych. Pomysł ten, choć nie nowy, nie jest jednak jakimś rodzajem subiektywizmu aksjologicznego. Samo bowiem umieszczenie wartości w obszarze *subiectum* nie jest równoznaczne, jak by to chciało wielu krytyków takich rozwiązań, ani z uzależnieniem ich wyboru od arbitralnych decyzji właściciela owej psychiki, ani z przypisaniem przeżyciu wartościującemu niezdolności do pewnej transcendencji sfery subiektywnej²².

Konsekwentny subiektywizm aksjologiczny dający podmiotowi dowolność w kreacji czy też wyborze wartości prowadzi nieuchronnie do wizji podmiotu doskonale autonomicznego. Jednak wszelka internalizacja, czy też w miarę trwały wpływ na jednostkę wzorców zachowań lub wartościowań preferowanych przez innych, ogranicza zakres tak

²¹ A. Kępiński, *Lęk*, op. cit., s. 48.

²² Por. np.: „Ontyczna subiektywizacja wartości idzie w parze z negacją zdolności przeżyć wartościujących do uchwytowania przedmiotów zewnętrznych, do wychodzenia poza granice świadomości. Natomiast uznaniu poznawczego, transcendującego charakteru przeżyć aksjologicznych towarzyszy przyznanie wartości istnienia poza świadomością w sposób od niej niezależny.” H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Warszawa 1975, s. 9.

pojętego subiektywizmu. Stopień oddziaływania czynników zewnętrznych na kształtowanie się prywatnej aksjosphery jest odwrotnie proporcjonalny do zakresu autonomii, jaką dysponuje subiektywista aksjologiczny. Dlatego też ideałem dlań wydaje się stan całkowitej izolacji od otoczenia – i to zarówno społecznego, kształtującego od najmłodszych lat nasze sposoby przeżywania i wartościowania, jak i biologicznego, „przymuszającego” nas do odczuwania życia (nie tylko własnego) jako czegoś wyjątkowo cennego.²³

Niedorzeczność koncepcji „czystego” subiektywizmu prowadzi do uchwycenia dwóch zasadniczych cech, jakie powinny posiadać wartości w świecie Kępińskiego. Muszą one charakteryzować się trwałością, umożliwiającą oddziaływanie w szerszej perspektywie czasowej, wyznaczonej np. procesem wychowania, ale też być zdolne do rozprzestrzeniania się w niezmiennej postaci pomiędzy różnymi indywiduami, aż do charakterystycznej dla kultury zdolności obejmowania swym zasięgiem całych populacji. Obiektami, które wydają się najlepiej spełniać to zadanie są charakterystyczne dla twórczości Kępińskiego „struktury czynnościowe”.²⁴

W ujęciu Kępińskiego pojęcie struktury występuje w dwóch nieco podobnych znaczeniach. Najogólniej rzecz biorąc, struktura to względnie stały, swoisty porządek, określone ułożenie (zarówno przestrzenne – morfologiczne, jak i czynnościowe – fizjologiczne) elementów wchodzących w jej skład.²⁵ Struktura stanowi więc pewien ogólny plan budowy i funkcjonowania organizmu, zdolny przeciwstawić się zmianom otoczenia, a w szczególności powszechnej w świecie nieożywionym entropii. Drugi sposób rozumienia struktury przez Kępińskiego

²³ Tak rozumianą autonomię zakwestionował w swoim ujęciu internalizacji Freud, a jeszcze przed nim Émile Durkheim w teorii społecznego funkcjonowania norm moralnych. Zdaniem Talcotta Parsonsa, to raczej koncepcja uwewnętrzniania norm, niż pogląd na społeczeństwo jako rzeczywistość *sui generis* czyni Durkheima myślicielem na wskroś oryginalnym. Zob.: T. Parsons, *The Theory of Social Action*, New York 1949, rozdz. X – Emile Durkheim, III: The Development of the Theory of Social Control, ss. 376-408.

²⁴ Nie jest jasne czy Kępiński brał pod uwagę taki ich sposób rozumienia. Niektóre jednakże z jego stwierdzeń wydają się to sugerować wprost, np.: „Hierarchia wartości odgrywa decydującą rolę przy formowaniu się decyzji. *Struktury czynnościowe stojące wysoko w hierarchii wartości* [podkr. P.B.] danego człowieka mają większe szanse, by zostać wybrane w momencie decyzji, i one są przede wszystkim realizowane.”; A. Kępiński, *Schizofrenia*, op. cit., s. 17.

²⁵ A. Kępiński, *Schizofrenia*, op. cit., rozdz. pt. Struktura, ss. 176-205.

wiąże się z pewnym zawężeniem znaczenia pierwszego, poprzez zwrócenie uwagi jedynie na niektóre formy aktywności organizmu. Powstaje dzięki temu pojęcie struktury czynnościowej – potencjalnej (skierowanego na określony cel planu działania) i zrealizowanej (planu zrealizowanego).

Struktury czynnościowe możemy opisywać zarówno z punktu widzenia strukturalizmu (eksponując cechy typowe dla wszelkich struktur) jak i aksjologii (wskazując na własności pozwalające na ujmowanie ich jako wartości). Kępiński nie przeprowadził żadnej z tych charakterystyk w sposób systematyczny. Dlatego będziemy zmuszeni dokonać tu ich rekonstrukcji składając w całość szereg wydobytych z jego rozważań uwag, uzupełniając brakujące fragmenty dla uzyskania satysfakcjonującej nas, spójnej całości.

Stosunkowo łatwo możemy wykazać zasadność używania przez Kępińskiego pojęcia struktury w odniesieniu do mających charakter bytów psychicznych planów aktywności. Struktura, powiada Jean Piaget w swoim wykładzie strukturalizmu, charakteryzuje się trzema podstawowymi cechami: (1) jest całością, której własności nie sprowadzają się do sumy własności poszczególnych elementów wchodzących w jej skład, (2) posiada zdolność do przekształceń, przy zachowaniu wyznaczających ją elementów niezmiennych oraz (3) dysponuje określoną trwałością, dzięki zdolności do samoregulacji.²⁶

Charakter całościowy naszych planów aktywności wydaje się oczywisty. Struktura czynnościowa u Kępińskiego pełni rolę integrującą, scalającą rozmaite aspekty (funkcjonalne i morfologiczne) organizmu.²⁷ Plan potencjalnej aktywności (potencjalna struktura czynnościowa) mieści w sobie poza najważniejszymi punktami odniesienia – poczućciem bycia podmiotem działania i obrazem celu, szereg elementów, które składają się na wiedzę dotyczącą możliwości jego realizacji. Plany o dość dużym stopniu ogólności powstają najczęściej w wyniku złożenia szeregu podplanów, których łączna realizacja daje w efekcie struk-

²⁶ Jean Piaget, *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1972, s. 33.

²⁷ „Układ endokrynnny jest wprawdzie układem integrującym, ale w swoim rodzaju pozostał on znacznie w tyle za układem nerwowym, toteż ten ostatni spełnia głównie *zadania scalające i kierujące* [podkr. P.B.] Zasadniczym podłożem materialnym tworzenia się struktur czynnościowych jest więc układ nerwowy, a dopiero na dalszym planie – układ endokrynnny, jeszcze dalej: odpowiednie narządy wykonawcze”; A. Kępiński, *Z psychopatologii życia seksualnego*, Warszawa 1973, s. 11.

ture wyższego rzędu. Składanie struktur czynnościowych w większe całości o tym samym charakterze, możemy za Piagetem określić mianem zdolności do przekształceń²⁸. Przekształceniom mogą podlegać również poszczególne elementy wchodzące w skład tej samej struktury czynnościowej, przy zachowaniu stałych punktów odniesienia – podmiotu działania i obrazu celu. Wiąże się to z typową dla organizmów żywych zdolnością do ekwifinalności – osiągania celu na wiele alternatywnych sposobów. I wreszcie, możliwość przewidywania skutków naszych działań oraz towarzysząca jej korekta planów wynikająca ze zmiany naszej wiedzy dotyczącej warunków realizacji określonej struktury czynnościowej, pozwala nam ujmować ją jako układ samosterujący.²⁹

Charakterystyka struktur czynnościowych jako wartości, została w części przeprowadzona wraz z opisem „warstw” kształtujących w aksjologii Kępińskiego określoną treść i wartościowość (stopień atrakcyjności) wartości. Uzupełniając powyższy szkic, możemy zauważyć, iż rozwiązanie to przypomina nieco podkreślający znaczenie emocji w procesie wartościowania emotywizm. Każdy plan aktywności, jak wszelkie zdarzenia psychiczne w ujęciu twórcy psychiatrii aksjologicznej jest scalony z pewnymi przeżyciami sfery afektywnej.³⁰ Oczywiście, uzależnienie stopnia atrakcyjności wartości od emocji czy też nastrojów nadaje hierarchiom aksjosfery charakter raczej nietrwały. Nie wyklucza to jednak istnienia wartości o wyjątkowo stabilnie wyznaczonej wartościowości (np. wartości sfery biologicznej oraz części wpojonych nam w dzieciństwie wartości kulturowych).³¹ Powiązanie sfery afektywnej z planami aktywności, zawierającymi treści często kore-

²⁸ J. Piaget, *Strukturalizm*, op. cit., s. 37-40.

²⁹ Ibid., ss. 40-44.

³⁰ „Odrywanie przeżyć o charakterze myślowym – zauważa Kępiński – od przeżyć o charakterze nastrojowo-uczuciowym jest naukową fikcją. Rozczepienie takie ułatwia czasem zrozumienie pewnych zjawisk, ale nie jest ono zgodne z subiektywną rzeczywistością. Nie ma «czystych» myśli, jak nie ma ‘czystych’ uczuć i nastrojów. Koloryt nie może istnieć bez formy, a forma bez kolorytu”; A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 212.

³¹ Potwierdzają to współczesne teorie, wskazujące na mechanizmy trwałego łączenia pewnych emocji z określonymi myślami, postawami czy sposobami działania. Por. np. hipotezę markera somatycznego zaproponowaną przez Damasio (A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań 1999) czy koncepcję pamięci emocjonalnej LeDoux (J. LeDoux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2000).

spondujące z obiektywną (biologiczną, społeczną) rzeczywistością środowiska, w którym egzystuje organizm, nadaje przedstawionej tu koncepcji wartości rys kognitywny. Tak rozumiane wartości niewątpliwie „mówią nam” coś (co nierzadko decyduje o naszym istnieniu) o świecie, w którym działamy, o zagrożeniach i przyjemnościach, jakie możemy w nim napotkać.

Wartości, jako plany aktywności kierowane na określone cele, są tworem intencjonalnymi. Jako takie, uznamy je więc za posiadające cechy relacji. Jednym z jej biegunów jest obszar psychiki, który możemy określić jako „centrum dowodzenia organizmem”. U człowieka będzie on oczywiście tożsamy z poczuciem „ja”. Organizmy prostsze dysponują prawdopodobnie zubożoną jego wersją, trudną do wyobrażenia dla nas, właścicieli rozbudowanej pamięci autobiograficznej, zdolności plastycznego wyobrażania sobie przyszłości, logicznego myślenia czy posługiwania się językiem.³² Biegun drugi, cel aktywności (obrazu celu w przypadku potencjalnej struktury czynnościowej) może przybierać rozmaite formy. Pojęcie celu będzie się nam zapewne kojarzyło z krótkotrwałym, pojedynczym zdarzeniem. Jednak może to być równie dobrze rozciągnięty w czasie proces (np. przynależność do jakiejś instytucji, regularne spożywanie posiłków czy długotrwała kontemplacja obrazu). Przeniesienie punktu ciężkości z obiektów, potocznie postrzeganych jako wartościowe na aktywności włączające owe obiekty w strukturę złożonych planów nadaje tak pojmowanym wartościom charakter procesualny. Wartością jest nie dzieło sztuki, lecz jego odbiór, nie pożywienie, lecz jego spożywanie.

Wskazana powyżej cecha intencjonalności struktur czynnościowych prowadzi w sposób konieczny do postulatu wolnej woli. Wystarczy bowiem wyobrazić sobie stopniowy wzrost wpływu czynników determinujących zdolność wyboru celu. Wraz z potęgującym się stopniem zderminowania owego „ukierunkowania się”, cel traci na znaczeniu, przestaje być celem, by w całkowicie zdeterminowanym laplace’owsko-

³² Pewne wyobrażenie różnych rodzajów uproszczonego poczucia „ja” dostarczają nam badania ludzi charakteryzujących się trwałymi uszkodzeniami obszarów mózgu odpowiedzialnych za prawidłowe jego funkcjonowanie. Np. Damasio na podstawie tego typu badań zaproponował rozróżnienie trzech hierarchicznie nadbudowanych nad sobą poziomów „ja”: proto-ja, ja rdzennego i ja autobiograficznego. Por. A. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpinski, Poznań 2000.

newtonowskim świecie zamienić w się kolejny, niczym nie wyróżniony stan, określony w sposób jednoznaczny zdarzeniami poprzedzającymi i warunkujący to, co nastąpi zaraz po nim. Niezbędne dla nadania sensu intencjonalności jest powiązanie „orientacji na cel” z jakąkolwiek, nawet mocno ograniczoną zdolnością jego wyboru. Należy tu podkreślić, iż dopiero ujęcie wartości jako tworów intencjonalnych prowadzi do konieczności uwzględnienia czynnika wolnej woli. Wartości nie mające charakteru teleologicznego, mogą być (bez uszczerbku dla ich charakterystyki aksjologicznej) traktowane jako determinujące nasze wybory w sposób absolutny. I dotyczy to zarówno rozwiązań obiektywistycznych, przypisujących wartościom jakąś tajemniczą, „zniewalającą” nas moc powinności, jak i wartości w poglądach subiektywistów, utożsamionych np. z emocjami.

Postulat wolnej woli, rozumianej jako niezeterminowana w sposób całkowity możliwość wyboru pomiędzy przynajmniej dwoma alternatywnymi planami aktywności, stanowi w ujęciu Kępińskiego warunek zarówno pojawienia się świadomości, jak i umieszczenia w niej struktur czynnościowych-wartości. Postulat ten prowadzi jednak do problemu usytuowania tak rozumianej zdolności wyboru w świecie materialnym. Trzeba przyznać, iż przywołany powyżej dualizm własności, jako rozwiązanie najbliższe naszkicowanemu tu ujęciu relacji umysł-ciało posiada niebagatelną zaletę wobec innych rozstrzygnięć próbujących umieścić świadomość w jednosubstancjalnym bycie. Jest to bowiem – jak się wydaje – jedyne ujęcie monistyczne dopuszczające możliwość pewnego uniezależnienia sfery psychicznej od fundujących świadomość zdarzeń zachodzących na poziomie anatomiczno-funkcjonalnych struktur mózgu. A właśnie brak tak rozumianego, totalnego zdeterminowania naszych przeżyć świadomych powinien być warunkiem zdolności do podejmowania w ich sferze wolnych wyborów, do przynajmniej częściowego „wyrwania się” z łańcucha uwarunkowań kształtujących świadomość rozumianą jako biologiczna własność mózgu.

Jednak zbliżone do dualizmu własności rozwiązania zachowujące ontologiczną odrębność stanów świadomych względem ich biologicznego podłoża, co przejawia się w niemożliwości dokonania ich redukcji ontologicznej³³, głoszą jednocześnie możliwość przeprowadzenia redukcji przyczynowej.

³³ „Za pomocą redukcji ontologicznej można wykazać, że przedmioty pewnego typu sprowadzają się jedynie do przedmiotów innego typu. [...] Możemy, na przy-

Świadomość – twierdzi np. Searle – jest przyczynowo redukowalna do procesów mózgu, ponieważ wszystkie jej cechy są powodowane przyczynowo przez procesy neurobiologiczne zachodzące w mózgu, a nie dysponuje ona własnymi zdolnościami oddziaływania przyczynowego ponad zdolności oddziaływania stanowiącej jej podstawę neurobiologii.³⁴

Postulowanie wolnej woli, której warunkiem jest niemożliwość przeprowadzenia przyczynowej redukcji świadomości prowadzi więc do wizji bytu, który – jak to określa Searle – nie jest przyczynowo zamknięty.³⁵

Takie „przyczynowe pęknięcie” charakteryzuje również świat Kępińskiego. Ujmuje on świadomość jako nieodłączną własność materialnych organizmów żywych. Czy jednak owe dwie sfery o diametralnie odmiennych własnościach niesprowadzalne do siebie zarówno poprzez redukcję ontologiczną jak i przyczynową mogą posiadać ten sam sposób istnienia? Odwołując się na przykład do wyjątkowo, jak się wydaje, precyzyjnego narzędzia kategoryzacji bytu, za jakie możemy uznać ontologię Ingardena, przypiszemy fizycznemu obiektowi, którym jest organizm żywy, realny sposób istnienia. Czy jednak to samo powiemy o świadomości, która będąc wprawdzie jego wytworem, jako dysponująca zdolnością wolnego wyboru wartości emancypuje się spod determinujących wpływów materialności?

Nie są to jedyne problemy wynikające z prób kategoryzacji rozwiązania Kępińskiego w stylu tradycyjnych ujęć filozoficznych. Można np. wskazać na niejasności pojawiające przy określaniu struktur czynnościowych-wartości jako obiektywnych lub subiektywnych. Byłyby one, jako elementy prywatnych świadomości tworamii przynależnymi sferze *subiectum*. Ale jednocześnie jawiąc się jako obiekty „dane” nam niezależnie od naszej woli, „odporne” na dowolne przekształcenia, powinny zostać przypisane raczej obiektywnej stronie bytu.

kład, wykazać, że wszelkie przedmioty materialne nie są niczym więcej niż zbiorami cząstek, a geny sprowadzają się jedynie do cząstek DNA.”; J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 157.

³⁴ J.R. Searle, „Why I Am Not a Property Dualist”, op. cit., s. 60.

³⁵ Ibid., s. 59. Searle nie sformułował *explicitie* twierdzenia o niemożliwości dokonywania wolnych wyborów w świecie przyczynowo zamkniętym. Poruszając tę kwestię w innych pracach nie zaproponował jednak satysfakcjonującego nas rozwiązania tego problemu. Por. np.: „Wciąż nierozwiązanym problemem w filozofii pozostaje kwestia, jak może istnieć wolna wola, skoro nie wynika ona w żaden sposób ze struktury mózgu.” J.R. Searle, *Umysł, język i społeczeństwo*, przeł. D. Cieśła, Warszawa 1999, s. 172.

Możliwe, że dualizm własności, który przypisujemy sposobowi myślenia Kępińskiego o organizmach żywych jest rozwiązaniem niespójnym, a uznanie istnienia wolnej woli zmusi nas do uznania wielosubstancjalności świata. Możliwe jednak, że pojawia się tu konieczność stworzenia nowej ontologii, dysponującej bogatszym zasobem kategorii, zdolnych np. do opisu świata przyczynowo otwartego, pozwalającego na zachowanie materialnego charakteru istniejących w nim wartości.

Zaproponowany tu sposób rozumienia wartości nie respektuje powszechnego we współczesnych teoriach aksjologiczno-etycznych postulatu rozdzielenia bytu i wartości. Jest wprawdzie oczywiste, iż ktoś stojący przed wyborem określonej wartości, nie może w sposób prawomocny dokonać ostatecznego rozstrzygnięcia, kierując się regułami wyprowadzonymi z prywatnej lub kolektywnej wiedzy o takiej czy innej wartości, ze sformułowanych przez ludzi lub bogów kodeksów, założeń itp. Próba usankcjonowania powszechnego prawa moralnego, regulującego nasze wybory na podstawie uznanych przez nas za fakty czynników normatywnych, prowadzi prędzej czy później do zgody na wsparcie tego rodzaju prawem czynów dowolnych, nie wykluczając procederu niewolnictwa i ludobójstwa.

Jednak uznanie niemożliwości dokonania prawomocnego orzeczenia o konieczności akceptacji określonych wartości nie wyklucza zawierania szeregu umów, np. w postaci rozstrzygnięć formalno-prawnych obowiązujących w danym społeczeństwie, akceptacji wzorów postępowania, kodeksów etycznych, będących w istocie wyrazem jakiejś panującej tu moralności, sankcjonujących pewien rodzaj percepcji aksjofery. Tego typu „lokalne” przejścia od faktów do powinności, od indywidualnych i zbiorowych decyzji i odczuć, do obowiązujących daną społeczność norm, w połączeniu z nieskutecznością dotychczasowych prób przewyciężenia wskazanej powyżej „mocnej” dychotomii bytu i wartości, prowadzą do wniosku, iż jesteśmy skazani na doraźność rozstrzygnięć. Mając wszak świadomość ich względności, możemy pokusić się o dokonanie pewnego uogólnienia, które samo w sobie stanowi złamanie zasady rozdziału bytu i wartości: O tym, co należy czynić, można orzekać tylko na podstawie tego, co jest, pamiętając jednak, iż nie mamy prawa rozciągać powstałych w ten sposób reguł postępowania na innych inaczej, niż poprzez ich zgodę.

Paweł Bankiewicz